

Kolstø, Pål. Hvilke voldelige konflikter er religiøse konflikter? *Kirke og kultur* 2005, 110(1), 75-85

Artikkelen er gjort tilgjengelig i DUO med tillatelse fra Universitetsforlaget.

www.idunn.no

www.universitetsforlaget.no

PÅL KOLSTØ

Hvilke voldelige konflikter er religiøse konflikter?

Det har i den senere tid versert en debatt i flere norske media om visse religioner kan sies å være spesielt voldelige. Denne debatten munnet ikke ut i noen form for konsensus. I denne artikkelen vil jeg snu på flisa og i stedet spørre: Hvilke konflikter er spesielt religiøse? Finnes det voldelige konflikter som bare tilsynelatende har en religiøs bakgrunn? Svaret på det siste spørsmålet er utvilsomt ja. Derimot ville det etter min oppfatning være en feilslutning å trekke den konklusjon at dermed er *ingen* konflikter drevet av voldsfanatisme. Religionens vekt som forklaringsfaktor bak vold er svært varierende. Går det an å finne noen mønstre i konfliktbildet?

En og samme konflikt kan fortone seg svært forskjellig avhengig av hvilke heuristiske briller man tar på seg. La meg gi et eksempel. I årtier var konflikten i Nord-Irland en av de få «communal conflicts» i Vest-Europa som krevde stadig nye menneskeliv. Hva slags konflikt er det? Vanligvis blir dette omtalt som en konflikt mellom «protestanter» og «katolikker», og følgelig skulle svaret gi seg selv: dette er en religiøs konflikt. Dette perspektivet understøttes den 1. juli hvert år når de radikale protestantene i Orangeordenen og Ulster Defence Union går i tog gjennom Belfast og Londonderry for å feire slaget ved Boyne i 1690, der den katolske tronpretendenten James II ble slått av protestanten Wilhelm av Oranien og «papismen» ble slått tilbake. Men da jeg skrev gymnasstil om konflikten i Nord-Irland på begynnelsen av 1970-tallet, ble det oppfattet som ytterst reaksjonært å godta dette perspektivet. Vi lærte nå at den borgerlige propagandaen hadde ufarliggjort konflikten ved å ikle den religiøse gevanter. «Egentlig» var dette en klassekonflikt mellom de fattige og undertrykte (katolikkene) og de velhavende og mektige (protestantene). Og sant nok: Mye sosial statistikk viser at det går et nokså klart sosialt skille gjennom Nord-Irlands befolkning som i det store og hele følger den religiøse motsetningen. Dermed hadde konflikten tilsynelatende funnet sin forklaring.

Men få kjennere av Nord-Irland vil uten videre godta klassesetningen i dag. Det påpekes at selv om en katolikk i Nord-Irland skulle bli rik, og det hender, så krysser han eller hun ikke dermed sosialt over til den andre siden. Derfor vil svært mange i dag si at denne konflikten dypest sett *hverken* er sosio-økonomisk eller religiøs, men *etnisk*. For katolikkene oppfatter seg som irer, og protestantene som briter.¹

Mens studiet av klassemotsetninger totalt dominerte konfliktanalysene på 1970-tallet, ble «etniske konflikter» det nye mantra på 1990-tallet. En viktig årsak til dette var utvilsomt at etnisitetsperspektivet gav en nøkkel til en del konflikter som hittil var blitt oversett eller feiltolket.² Ikke minst kunne det forklare den nye massemobiliseringen blant minoritetene i Sovjetunionen og Jugoslavia. Etter hvert tok etnisitetsperspektivet nærmest overhånd, til fortrenghet for andre perspektiver. «Alle» konflikter ble «etnifisert». Et problem med mange av etnisitetstolkningene var at de predikerte vold også i situasjoner der livet fortsatte som før. Det finnes hundrevis, for ikke å si tusenvis av etniske grupper i verden, men bare noen av dem er involvert i voldelige konflikter med sine naboer.³

«Clashes of civilisations»: Religion gjenintrodusert som forklaringsfaktor

I 1993 lanserte den amerikanske statsviteren Samuel Huntington en alternativ fortolkningsramme under stikkordet «clash of civilisations». Ifølge Huntington er sivilisasjoner

*differentiated from each other by history, language, culture, tradition, and most important, religion. The people of different civilizations have different views on the relationship between god and man, the individual and the group, the citizen and the state, parents and children, husband and wife, as well as differing views of the relative importance of rights and responsibilities, liberty and authority, equality and hierarchy. These differences are the product of centuries. They will not soon disappear.*⁴

Huntingtons teori er det mest berømte og ambisiøse forsøket på å bringe religion inn igjen som en viktig forklaringsfaktor for å forstå voldelige konflikter i dagens verden. Teorien er svært omstridt, og jeg selv må si at jeg har stor forståelse for mange av de innvendingene den har vært møtt med.⁵ Etter 11. september har denne teorien fått ny vind i seilene: Den ble så å si

«bekreftet» av dem som styrte de kaprede flyene inn i Tvillingtårnene på Manhattan. Religionstolkningen av konflikter, som stod så svakt på 1970- og 1980-tallet, har mao. fått en slags renessanse.

I det følgende vil jeg ta for meg noen utvalgte konflikter fra forskjellige verdensdeler for å prøve å gi noen tentative svar på hvilken av de ulike tolkningsmodellene – religiøs, sosio-økonomisk, eller etnisk konflikt – som kan gi den beste forklaringen i det enkelte tilfelle.

India: Religion som én viktig voldsfaktor

India er mer enn et land, det er helt helt subkontinent, med et utall av kulturer, språk og religioner. Etableringen av staten ble svært blodig: Uforsonlige motsetninger mellom hinduer og muslimer førte til statens deling i 1947. Selv ikke ikke-voldsforkjemperen Mahatma Gandhi klarte å forhindre at massefordrivelsler og massakrer krevde flere millioner menneskeliv.⁶ Det ville være søkt å prøve å forklare volden ved opprettelsen av staten India uten å trekke inn religion som et helt sentralt element.

Etter 1947 har subkontinentet falt mer til ro. Det er fortsatt sterke regionale, etniske og språklige spenninger i landet, men disse har sentralmyndighetene stort sett klart å holde under kontroll, gjennom et system med føderative etno-territorielle rettigheter basert på språk. En indisk gruppe som krever autonomi på bakgrunn av en egen etno-lingvistisk identitet, vil som regel få kravet oppfylt. Dersom gruppen derimot definerer seg etno-religiøst snarere enn etno-lingvistisk, blir det fort trøbbel.

Det siste gjelder blant annet Punjab. Punjabs befolkning er delt både språklig og religiøs – mellom punjabi-talende og hindi-talende, og mellom sikher og hinduer. Disse to skillene er ikke sammenfallende, og det finnes store grupper av punjabi-talende hinduer. I 1966 opprettet sentralmyndighetene derfor en punjabi-talende delstat. I andre deler av India hadde territoriell autonomi på etno-lingvistisk grunnlag vært det som skulle til for å roe ned gemyttene, men i Punjab fungerte det ikke. Forklaringen synes å være at religion er langt viktigere for sikhene enn språk. I stedet for å løse seg opp gikk konflikten over i en voldelig fase, som toppet seg i stormingen av sikhenes tempel i den hellige byen Amritsar i 1978, som krevde 13 menneskeliv. Som hevn ble Indira Gandhi drept av sine sikhiske sikkerhetsvakter i 1984.

Indiske samfunnsvitere har hatt en tendens til å fortolke Punjab-konflikten sosio-økonomisk, men dette blir tilbakevist av den ledende amerikanske India-kjenneren Paul Brass. Han hevder tvert imot at «evidence for an eco-

conomic explanation for the Punjab crisis of the 1980s is lacking. The Punjab crisis was precipitated by a religious conflict».⁷

Kongresspartiet, som dominerte indisk politikk i de første 40 årene etter uavhengigheten, forsøkte systematisk å unngå en «religifisering» av landets «communal conflicts». I stedet definerte partiet slike konflikter konsekvent i etno-lingvistiske og sosio-økonomiske kategorier. Drapet på Indira Gandhi var et uttrykk for at denne religionspolitikken hadde spilt fallitt. I løpet av 1980- og 1990 måtte Kongresspartiet gradvis vike plassen for religiøse partier, i første rekke det hindunasjonalistiske partiet BJP. Men BJP har heller ikke klart å få situasjonen under kontroll, snarere tvert imot. Hindu-nasjonalismen har vært på fremmarsj de siste årene, og retter seg i første rekke mot kristendom og islam. I 1992 stormet fanatiske hindupilegrimer Babri Masjid-moskeen i byen Ayodha, som hinduer tror er bygget over guden Rams fødested. Hinduene rev moskeen ned til grunnen med bare hendene og ville bygge et hindutempel i ruinene, et tempel de hevder sto der før moskeen ble reist.

Ødeleggelsen av Babri Masjid-moskeen utløste en voldsbølge over store deler av India, med flere tusen dødsofre. Striden har mange paralleller til kampen om hvem som skal få ha sine hellige bygninger på Tempelplassen i Jerusalem, der Den blå moské og Al Aqsa-moskeen står i dag.

India fremstår i dag som et av de land i verden der «communal violence» i høyere grad enn de fleste andre steder ser ut til å være drevet frem av religiøs fanatisme, mens andre typer spenninger – av sosial, etnisk og språklig karakter – blir holdt langt mer effektivt under kontroll.

Baskerland: Fra religion til vold, men hvor er forbindelsen?

Forholdet mellom religion og vold i baskisk nasjonalisme fascinerer meg fordi jeg ikke forstår det. Det er nokså åpenbart en forbindelse her, men hva den går ut på, er ikke så lett å få øye på.

De fleste forbinder baskisk nasjonalisme med den voldelige separatistbevegelsen ETA («Baskisk Hjemland og Frihet»), som har stått bak en rekke spektakulære attentater mot ledende spanske politikere, så som mordet på Francos statsminister i 1973. I det første tiåret etter Francos død i 1975 ble over 400 personer drept i forskjellige ETA-attentater.

ETAs ideologi er sekulær og marxistisk. Samtidig var Baskerland lenge kjent for å være en av de mest konservative og tradisjonalistiske regionene i

Spania. Den katolske kirke stod svært sterkt; Jesuitter-ordenens grunnlegger Ignatius av Loyola var for øvrig basker. Det baskiske nasjonalistpartiet, PNV, ble stiftet i 1895 som et utpreget anti-modernistisk, katolsk parti. PNV var det ledende baskiske parti i mellomkrigstiden og brukte aldri politisk vold. Hvordan kunne dette miljøet fostre en sekulær, venstreorientert og voldelig bevegelse som ETA?

På slutten av 1950-tallet ble Baskerland innhentet av det moderne samfunn og gjennomgikk en sjokkartet industrialisering. Da ETA ble stiftet i 1959, var det i protest mot PNVs altfor konservative program. Men ETA representerer ikke bare et brudd med den eldre nasjonalismen, det er også et sterkt element av kontinuitet. Som Shlomo Ben-Ami skriver:

*Surprising as it may seem, ETA did not start as a Marxist-Leninist movement committed to the armed struggle, but rather as a nationalist-conservative offspring of the Basque Youth of Catholic Action. Young priests and religious youth moved away from what they saw as the paralysing conformity of Basque nationalism, and advocated a more radical strategy. Many of the leaders of the ETA received a religious education, and some of them were even ordained priests.*⁸

ETA ble stiftet på Ignatius av Loyola-dagen 31. juli, og dens medlemmer hentet svært mye inspirasjon fra jesuittenes ideologi og ikke minst fra deres organisasjonsstruktur. I likhet med jesuittene skulle ETA-aktivistene være «halvt munk og halvt soldat». Før ETA startet sin blodige kampanje mot den spanske stat i 1965, ba bevegelsen om kirkens velsignelse. Selv etter Francos død har den baskiske kirke ikke vært villig til å fordømme ETA. I stedet har den regelmessig omtalt denne terrororganisasjonen som en «nasjonal frigjøringsbevegelse».⁹

Mellom PNV og ETA er det altså en helt klar historisk og ideologisk forbindelse, og den heter «nasjonalisme». Men mellom den tidlige, katolske og den senere «marxistiske» nasjonalisme i Baskerland er det også en klar forskjell, og det gjelder forholdet til vold: Det er bare i den siste varianten at den baskiske nasjonalismen er voldelig. Betyr det at katolsk tradisjonisme lenge fungerte som en voldshemmende faktor? Eller tjente Kirken tvert imot som en slags inkubator for baskisk terrorisme? Det vi kan konstatere, er at i Baskerland hadde man *først* religiøs nasjonalisme, og *dernest* voldelig nasjonalisme. Derimot finner vi ingen bevegelse som kjemper en voldelig baskisk-nasjonal kamp ut fra en eksplisitt katolsk ideologi.

Kosovo: Bare tilsynelatende en religiøs konflikt

I Kosovo går det et klart religionsskille mellom befolkningsgruppene: Mens albanerne er muslimer (med en katolsk minoritet på 60.000) er serberne kompakt ortodokse. Det finnes i praksis ingen ortodokse albanere¹⁰ eller muslimske serbere. Under voldshandlingene i 1998–99 ødela de to gruppene systematisk hverandres religiøse bygninger. I den første fasen, mens den jugoslaviske hæren fremdeles stod i området, skal serberne ha ødelagt 218 moskeer sammen med en rekke *tequer* (hellige sufi-steder) og boligene til over 300 imamer. Da NATO-bombingen begynte, kom albanernes hevn. Den serbiske kirken i Kosovo har utarbeidet et illustrert hefte, *Crucified Kosovo*, som viser 76 serbiske kirker og kapeller som er helt eller delvis ødelagt av albanerne.

Tilsynelatende viser denne systematiske ødeleggelsen av kirker og moskeer at volden i Kosovo bunner i religiøse motsetninger. Dette kan bestrides. Mange vil hevde at kirkene og moskeene ikke ble ødelagt *qua* gudshus, *men som etniske og nasjonale symbolbygninger*. Kosovos befolkning er i betydelig grad sekularisert. Albanernes etniske identitet er i første rekke språklig betinget. De fleste Kosovo-albanere tar sine religiøse plikter med stor ro. Det er normalt ingen sammenheng mellom religion og nasjonalisme blant kosovo-albanerne. Drenica, det distriktet i Kosovo som er kjent for å ha fostret flest KLA-soldater, er også kjent for å ha spesielt få og dårlig besøkte moskeer. Etter krigen har saudiarabiske organisasjoner gitt tilbud om å bygge opp igjen mange ødelagte moskeer i Kosovo gratis. Når de albanske lokalsamfunnene gir sin tillatelse til dette, knytter de ofte klare betingelser til prosjektene: Bare dersom saudiene også bygger en skole (eller sykehus, eller lignende), får de lov til å bygge en moské i tillegg.¹¹ Den pynter jo opp i landskapet, og man behøver ikke nødvendigvis å besøke den.

International Crisis Group konkluderer i en rapport om «Religion in Kosovo» at

*Neither Islamic leaders nor Islamic theology played a significant role either in the eight-year campaign of non-violent resistance to the Serb occupation regime or the armed resistance of 1998–99. Islamic political and social fundamentalism as that term is understood with respect to the Middle East, has very little resonance in Kosovo.... It cannot be said that religion per se was an important contributing factor in the conflict between Serbs and Albanians in Kosovo.*¹²

På serbisk side har nok religion spilt en noe større rolle enn blant albanerne, men ikke alltid den man skulle forvente. Samtidig som serbiske kirkeledere på 1990-tallet omtalte Kosovo som «den serbiske nasjons vugge» og som «hellig jord», var likevel mange prelater – både i Beograd og lokalt i Kosovo – svært skeptiske til Milosevic og hans politikk. De fryktet – med god grunn viste det seg – at den bare ville gjøre situasjonen verre for den serbiske minoriteten i området. Etter NATO-bombingen har lokale ortodokse kirkeledere som biskop Artemije stilt seg i spissen for dem som er villige til å samarbeide med det internasjonale samfunn om gjenoppbygging og forsoning.

Bosnia og Palestina: Vold avler religion

I boken *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States* skriver den kroatisk forskeren Vjekoslav Perica at religiøs symbolikk og religiøse handlinger var svært fremtredende under krigen i Bosnia i 1992–1995.

Western analysts noticed religious insignia on the battlefield, prayers before the combat and during battles, religious salutes, clergy in uniform and under arms: elite combat units labeled «the Muslim Army» or «Orthodox Army» accompanied by clergy; massive destruction of places of worship; forms of torture such as carving religious insignia into human flesh; and so on.¹³

Selv om disse observasjonene utvilsomt er korrekte, tror jeg vi skal være varomme med å trekke den konklusjon at krigen i Bosnia var en religionskrig. I likhet med Kosovo-samfunnet var det bosniske samfunnet i Tito-tiden svært sekularisert. Offisielt var befolkningen delt mellom 43 % muslimer (bosniaker), 30 % ortodokse (serbere), og 17 % katolikker (kroater), men for de fleste var deres religiøse tilhørighet av formell art. Sosiologiske undersøkelser viste at antallet praktiserende troende i Jugoslavia ble halvert i løpet av én generasjon etter den annen verdenskrig, fra 90 % i 1953, til 70 % i 1964 og 45 % i 1984.¹⁴

Ernest Gellner har påpekt det ironiske i at bosniakene etter 1968 for første gang fikk lov til å kalle seg «muslimer» i offisielle sammenhenger.

This did not mean that they were still believing and practicing Muslims, and it means even less that they were identifying as one nationality with other Muslims or ex-Muslims of Yugoslavia, such as the Albanians of Kosovo.... They preferred to describe themselves as «Muslims» (and were now at last

*allowed to do so), meaning thereby Bosnian, Slav ex-Muslims who feel as one ethnic group.*¹⁵

Identitetene var altså *etniske*, men siden det bare var (forfedrenes) religiøse tilhørighet som skilte mellom de etniske gruppene, måtte de religiøse grensene understrekes. Dette skiller Bosnia fra Kosovo: I Kosovo er identitetsgrensen mellom albanere og serbere klart og utvetydig etablert gjennom språk og på andre måter. Det blir derfor på en måte unødvendig å understreke religionsforskjellen i tillegg.

Under og etter krigen i 1993–95 så man imidlertid en klar tendens til økt religiøs aktivitet i Bosnia, innen alle trossamfunn. Som en følge av krigen er det blitt enda viktigere enn før å markere forskjellen mellom gruppene, og religionens rolle som *diakritikon* eller grensemarkør¹⁶ har vært økende. Dette oppdaget Tone Bringa, som gjennomførte et sosialantropologisk feltarbeid i en blandet muslimsk-kroatisk landsby i Nord-Bosnia i 1987–88. Da hun kom tilbake i 1993, konstaterte hun at bosnjakenes tidligere etniske identitet som muslimer nå i langt større grad var blitt fylt med et religiøst innhold.¹⁷

Dermed kan man i Bosnia snu påstanden om at «religion avler vold» på hodet: vold avler religion. De religiøse identitetene og det religiøse engasjementet øker når menneskene utsettes for vold fra grupper som sokner til en annen religion. Den bosniske intellektuelle Ivan Lovrenovic har spissformulert dette slik: «The 1992–1995 Bosnian war may not have been a religious war. But the next one will be for sure.»¹⁸

En tilsvarende feedback-prosess fra vold til religion kan vi observere i Palestina. Også her har det i løpet av 1990-tallet funnet sted en «re-religifisering» av samfunnsliv og politikk, og følgelig også av voldslegitimeringen. I utgangspunktet var begge partene i Palestina-konflikten sekulære: PLO var en klart ikke-religiøs organisasjon som ville opprette en sekulær palestinsk stat. Motsatt var den israelske stat ledet av sekulære sionister, dette gjaldt enten regjeringen var dominert av Arbeiderpartiet eller av Likud. De fleste religiøse partiene i Israel var relativt lite opptatt av striden med palestinerne, og desto mer opptatt av å verne om de jødiske sabbatsregler og renhetsforskrifter. Noen av dem anerkjente ikke den sekulære israelske stat engang, ettersom de mente at en israelsk stat ikke må opprettes før Messias kommer.

Etter at PLOs kamp hadde vært så godt som resultatløs i over 30 år, begynte desperasjonen å melde seg blant mange palestinere, som så seg om etter alternative ledere og alternative motstandsideologier. På 1990-tallet

dukket de religiøse bevegelsene Hamas og Islamsk Hellig Krig opp med sitt islamistiske budskap og gjorde PLO rangen stridig som bannerførere for palestinerne sak. Som en konsekvens av dette havnet for øvrig det kristne mindretall blant palestinerne i en stadig mer beklemmt stilling. På israelsk side ble de religiøse partiene i stigende grad støttepartier for de mest ytterliggående og minst kompromissvillige kreftene i Likud-alliansen. På begge sider i konflikten definerte mao. stadig større grupper kampen i religiøse kategorier. Volden ble religifisert.

Konklusjon

Enhver handling, herunder også enhver voldshandling, er mangetydig, og kan tolkes på en rekke forskjellige måter. Eksemplet Nord-Irland viser at det dominerende fortolkningsparadigme for mange voldelige konflikter har endret seg flere ganger.

Selv vil jeg mene at enhver jakt på den «egentlige» drivkraft eller årsak er nokså fåfengt. Men det betyr ikke at alle tolkninger er like fruktbare til enhver tid. Noen tolkninger treffer aktørenes selvforståelse bedre enn andre.

Endelig tror jeg ikke «communal conflicts» i noen variant, hverken etnisk, religiøs eller i andre former, er «lett antenkelige». Tvert imot vil slike konflikter normalt bli holdt i et ikke-voldelig modus. Det trengs derfor som regel en ytre katalysator i form av det man idag gjerne kaller «konflikt-entreprenører» for å flytte dem over i et voldsmodus. Et klassisk eksempel på slik kynisk utnyttelse av et konfliktpotensiale er Slobodan Milosevic' og Franjo Tudmans politiske manipuleringer i det tidligere Jugoslavia. Av plasshensyn har jeg latt denne menneskeskapte, utløsende årsak ligge. Jeg nøyer meg med å konstatere at den ofte vil være av samme karakter enten det dreier seg om religiøse, etniske eller andre former for konflikter.

Avslutningsvis vil jeg driste meg til en påstand om at visse generelle mønstre lar seg avtegne av det relativt tilfeldige og spredte eksempelmaterialet jeg har presentert ovenfor:

- I det førmoderne samfunn spiller religion en viktigere sosial rolle enn i det moderne samfunn. I et relativt tradisjonalistisk samfunn som det indiske finner vi derfor mer religiøs vold og mindre vold knyttet til mer moderne identiteter så som etnisitet og språk.
- I Baskerland så vi at den organiserte og ideologiserte volden ble introdusert sammen med fremveksten av det moderne samfunn, samtidig som religionen ble skjøvet nedover i identitetshierarkiet. Den baskiske nasjo-

nalismen er tvetydig: Den bærer preg av både tradisjonell katolsk-het og moderne sekularisme.

- I Kosovo og Nord-Irland ble vi så presentert for svært sekulariserte samfunn. Når konfliktlinjen mellom de stridende partene i disse områdene også følger religion, er dette langt på vei en historisk betinget «identitetsrest» som i liten grad bestemmer aktørenes handlingsvalg.¹⁹
- Men sekulariseringen kan reverseres. Den er ikke en deterministisk prosess som kun kan gå i én retning. Vold er én faktor som kan bidra til en slik re-religifisering av samfunns- og bevissthetsliv. Bosnia og Palestina er eksempler på dette.

Pål Kolstø, f. 1953, Dr.Philos., professor i Russlandstudier, Universitetet i Oslo, e-post Pal.Kolsto@east.uio.no. Publ. i utvalg: *Den russiske intelligentsia og kirken*, «Idé og tanke» no. 40, Tanum-Norli 1982, *Kjempen vakler. Sovjetunionen under Gorbatsjov*, Universitetsforlaget, Oslo 1990, *Sannhet i løgn. Lev Tolstoj og den ortodokse tro*, Universitetsforlaget, Oslo 1997. *Acta Humaniora* no. 14.

NOTER

1 Se f.eks. Adrian Guelke, «Religion, National Identity, and the Conflict in Northern Ireland.» Paper presented at the sixth conference of the International Society for the Study of European Ideas, Haifa, 16–21 August 1998; og Brendan O'Duffy, «Containment or Regulation? The British Approach to Ethnic Conflict in Northern Ireland.» ss. 128–150 i John McGarry og Brendan O'Leary, red, *The Politics of Ethnic Conflict Regulation: Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*, London: Routledge, 1993.

2 Dette er Walker Connors forklaring. Se Walker Connor, *Ethnonationalism. The Quest For Understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

3 Dette påpekes blant annet av James D. Fearon og David D. Laitin, «Explaining Interethnic Cooperation,» *American Political Science Review* 90, no. 2 (1996): 715–735; Pål Kolstø, red, *National integration and violent conflict in post-Soviet*

societies: The cases of Estonia and Moldova, Boulder: Colorado: Rowman & Littlefield, 2002.

4 s. 25. Uthevet her.

5 F.eks. Thomas Hylland Eriksen, *Det nye fiendebildet* Oslo: Cappelen, 1995.

6 Gyanendra Panday, *Remembering partition: violence nationalism and history in India*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

7 Paul Brass, *Ethnicity and Nationalism*, New Dehli: Sage, 1991, 233.

8 Shlomo Ben-Ami, «Basque nationalism between Archaism and Modernity», *Journal of Contemporary History* 26, (1991), 504.

9 ibid.

10 I Kosovo. Det finnes derimot i Albania.

11 Forfatterens intervjuer i Pristina, mai 2002.

12 «Religion in Kosovo», Pristina/Brussels: ICS Balkan Report No. 105, ss. ii og 1.

13 Vjekoslav Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford: Oxford University press, s. 166

14 Perica, *Balkan Idols*, s. 38.

15 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, ss. 70–71

16 For begrepet *diakritikon*, se Fredrik Barths innledningskapittel i Fredrik Barth red., *Ethnic groups and boundaries: the*

social organization of culture difference.

Oslo: Universitetsforlaget, 1970.

17 Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*, Princeton: Princeton University press 1995, ss. 197–98.

18 Sitert av Perica, *Balkan Idols*, s. 185.

19 For ordens skyld: Jeg snakker ikke her om individuelle identiteter, som helt klart kan være sterkt religiøse, men om de kollektive rammer for identitetsbygging.

Shlomo Ben-Ami, «Basque nationalism between Archaism and Modernity», *Journal of Contemporary History* 26, (1991)

Paul Brass, *Ethnicity and Nationalism*, New Delhi: Sage, 1991

Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way*, Princeton: Princeton University press 1995

Walker Connor, *Ethnonationalism. The Quest For Understanding*, Princeton: Princeton University Press, 1994

Brendan O'Duffy, «Containment or Regulation? The British Approach to Ethnic Conflict in Northern Ireland.» ss. 128–150 i John McGarry og Brendan O'Leary, red, *The Politics of Ethnic Conflict Regulation: Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*, London: Routledge, 1993

James D. Fearon og David D. Laitin, «Explaining Interethnic Coopera-

tion,» *American Political Science Review* 90, no. 2 (1996): 715–735

Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1990

Thomas Hylland Eriksen, *Det nye fiendebildet*, Oslo: Cappelen, 1995

Pål Kolstø, red, *National integration and violent conflict in post-Soviet societies: The cases of Estonia and Moldova*, Boulder: Colorado: Rowman & Littlefield, 2002

Gyanendra Panday, *Remembering partition: violence nationalism and history in India*, Cambridge: Cambridge University press 2001

Vjekoslav Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford: Oxford University press

«Religion in Kosovo», Pristina/Brussels: International Crisis Group Balkan Report No. 105, nettutgave

LITTERATURLISTE